

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

INHALT:

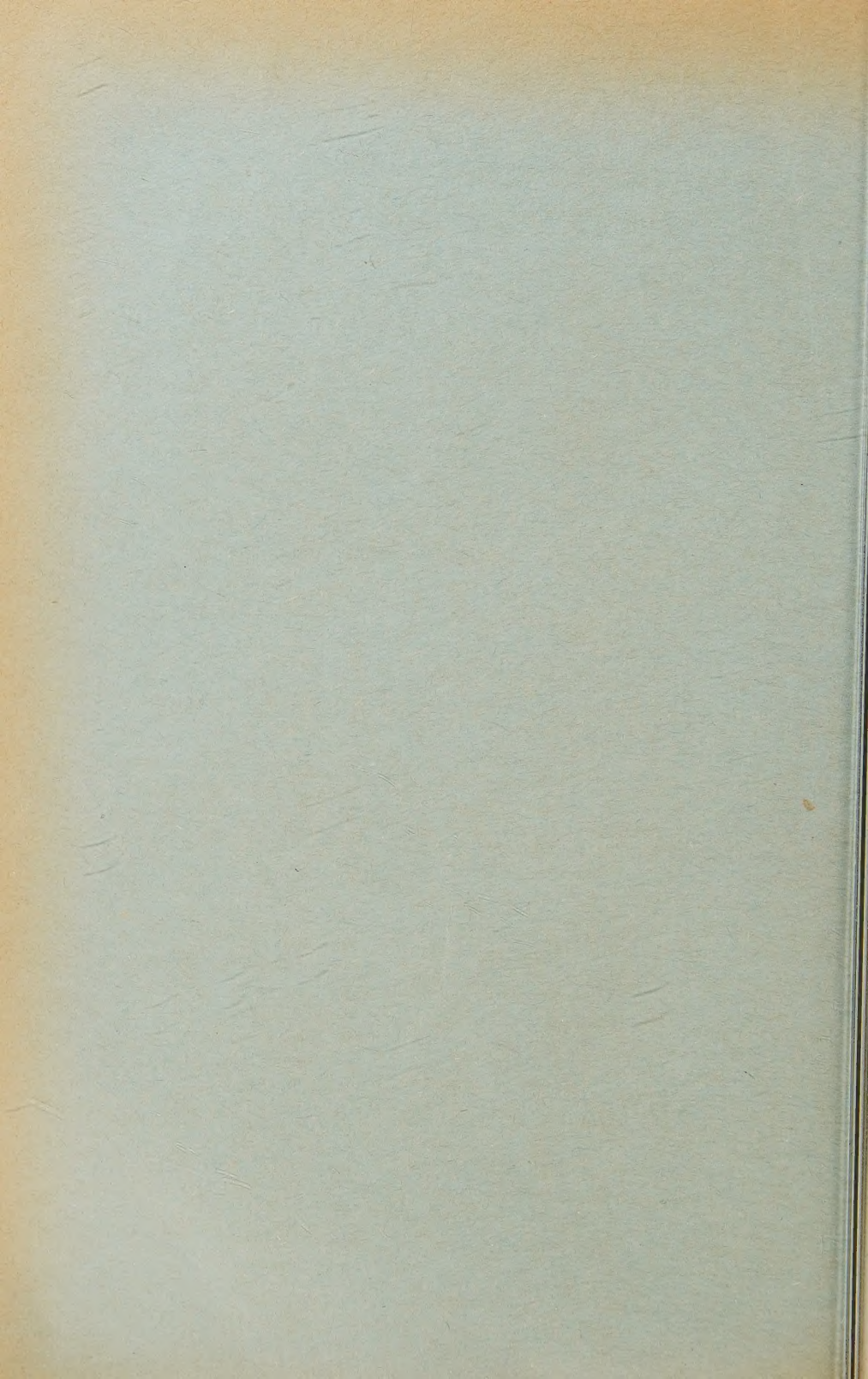
Prof. Dr. *J. L. van Holk* (Leiden):
Die Autorität des freien Geistes

PD Dr. *U. Neuenschwander* (Urtenen):
Zur Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments

Bücherschau

Jahresabonnement Fr. 9.—

Druck und Expedition: Böhler & Co., Bern



Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter; Pd. Dr. Ulrich Neuenschwander, Urtenen bei Bern; Pfr. Dr. W. Bremi, Basel; Prof. W. Kasser, Bern; Prof. Dr. V. Maag, Zürich; Pfr. J. Böni, Trogen

Druck und Expedition: Böhler & Co., Bern

Inhalt: Prof. Dr. J. L. van Holk (Leiden): Die Autorität des freien Geistes. — Pd. Dr. Ulrich Neuenschwander (Urtenen): Zur Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments. Bücherschau.

Die Autorität des freien Geistes¹

Als ich mich an die Ausarbeitung dieses Vortrages setzte, sah ich vor meinem geistigen Auge das kleine Haus, in welchem die Liberalen meines Heimatdorfes sich zu versammeln pflegten. In gotischen Buchstaben stand über dem Tor geschrieben: «Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.» Von diesem merkwürdigen Pauluswort wurde ich immer wieder angezogen; es drang in mein Herz, und ich bilde mir sogar ein, daß es meinen Entschluß, Pfarrer zu werden, beeinflußt hat. Denn für mein jugendliches Gemüt enthielt es ein flammandes Programm.

Viele Jahre später schritt ich durch dasselbe Tor, und wiederum packte mich dieses selbe Wort mit Leidenschaft und inspirierte mich, das Evangelium des freien Geistes mit aller Macht zu predigen. Als ich älter wurde, verstand ich immer besser, daß der Wert der Freiheit abhängig ist von der Gegenwart jenes Herrn, der der Geist ist. Früher entsprang die Autorität des Wortes einer unmittelbaren inneren Evidenz und befreite in meiner Seele eine Fülle von Ideen und Kräften. Heute verstehe ich, daß Freiheit und Autorität unlöslich miteinander verbunden sind und daß wir die Worte nicht auf den Kopf stellen dürfen: «Wo Freiheit ist, da ist auch der Geist des Herrn.» Denn Freiheit könnte auch Anarchie, Gleichgültigkeit oder flüchtige Laune bedeuten. Unser Text aber baut Freiheit auf das Fundament eines geistlichen Gehorsams und einer moralischen Hingabe an Christus, den Gründer unserer Religion, der allein Grund aller Freiheit ist.

Wir beginnen mit einer Analyse des freien Geistes, untersuchen zweitens den Geist der Unfreiheit und schließen damit, daß wir uns in die Entscheidung stellen lassen.

¹ Vortrag, gehalten am 13. August 1952 auf dem 14. Kongreß des Weltbundes für freies Christentum in Oxford.

I.

Was meinen wir mit «freiem Geist»?

Unsere Vorfahren um 1700 oder 1800 würden geantwortet haben: Der freie Geist ist der Geist der Vernunft und Autonomie, der Geist der Aufklärung und Toleranz. Dieser Geist hat zwei Hauptfeinde: Priesterherrschaft und absolute Monarchie. Unsere Vorfahren würden folgendes Loblied angestimmt haben: Wir waren verstrickt durch lange Jahrhunderte hindurch in kirchlichen Fanatismus, blinden Glauben, frommen Betrug und kindischen Aberglauben; wir waren gehemmt und versklavt durch die Ansprüche einer feudalen Aristokratie, von blauem Blut, Titeln und der Arroganz des Gottesgnadentums. Jetzt aber hat der Mensch diese Fesseln weggeworfen und ist endlich zu sich selbst gekommen. Er ist als Freier geboren, gleichberechtigt mit allen, der Bruder seines Nachbarn, ein Weltbürger und ein Kind des Lichtes. Und alle diese Worte würden einen bestimmten Klang von Autorität an sich haben, von Autorität, die sich herleitet aus einer Frische und Kühnheit des Wagens (denn es gab ja noch alle möglichen Formen von Tyrannei) und aus einer guten Hoffnung: daß nun endlich das Glück anbreche für den erwachenden, vernünftigen Menschen. Haben Sie je einmal gehört wie Beaumarchais' Figaro die hohlen und veralteten Privilegien des Adels angreift? Er war gewiß ein freier Geist, und zwar noch bevor Mozarts Genie ihn unter die Herrschaft seiner zauberhaften Musik gebracht hat. Figaro verkörpert das Sehnen nach Freiheit am Vorabend der Französischen Revolution.

Wir unterscheiden zwei Aspekte dieser Freiheit des Geistes: einen theoretischen und einen praktischen, wobei der erste den zweiten mehr oder weniger voraussetzt.

Die theoretische Seite: Sie wurde eingeleitet durch die Philosophie und Naturwissenschaft zu Beginn des 17. Jahrhunderts. So lehrte Francis Bacon, daß Erkenntnis Macht bedeute, und mit Hilfe der Vernunft beseitigte er die falschen Götter. Descartes rechtfertigte die alleinige Gültigkeit der logischen Beweisführung. Locke und Spinoza führten deren Werk weiter, währenddem Galilei und Newton die Theorie von einem Universum ausbildeten, das in mathematische Formeln gefaßt werden sollte, jene berühmte Theorie einer «*mécanique céleste*», von welcher das 18. Jahrhundert so begeistert war, daß es das erste Planetarium konstruierte, wo die kosmischen Vorgänge sich regelmäßig abspielten, angetrieben von einem Uhrwerk: die erste der großen modernen Erfindungen. Nun konnte sich der Glaube an Zauberkräfte nicht mehr halten; dafür trat der Glaube an die Vernunft an seine Stelle als eine Kraft, die die Welt erneuern sollte. Noch 1784 schrieb Kant seine Lobrede auf die Aufklärung: «Aufklärung bedeutet Befreiung der Menschheit aus ihrer Rückständigkeit, die von ihr selber verursacht worden ist. Rückständigkeit ist gleichbedeutend mit Unfähigkeit, unsere Intelligenz zu gebrauchen, ohne die Hilfe anderer in Anspruch zu nehmen. Verursacht ist aber diese Rückständigkeit von uns selber, wenn der Grund dafür nicht im Fehlen der intellektuellen Kräfte liegt, sondern im Fehlen von Entschlußkraft, die intellektuellen Kräfte einzusetzen, ohne fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen.» Nach

Kant ist Feigheit und Bequemlichkeit der wirkliche Feind des freien Geistes. Im 19. Jahrhundert verkörpern die kämpferischen Antiklerikalen und Antireligiösen, die sogenannten Freidenker, den Geist der Aufklärung. In unserer Zeit sind die Umrissse etwas undeutlicher geworden. Die lärmige Aktivität der Aufklärer schießt oft am Ziel vorbei; ihr Geist kann kaum mehr wirklich frei genannt werden, sondern scheint eher unfruchtbar und trocken zu sein, verbunden mit dem Vorurteil eines «Atheismus a priori», der nicht bereit ist, neue Entdeckungen in Betracht zu ziehen. Zweitens die praktische Seite: 1789 wird Frankreich zur Vorkämpferin für Freiheit und Demokratie. 1775 leiteten die USA ihre glänzende Zukunft ein durch die Unabhängigkeitserklärung; 1688 verwirklichte die glorreiche Revolution in England die gleichen Ideen; 1581 gründete sich die aufstrebende holländische Republik auf die Erklärung der bürgerlichen Rechte und der herrscherlichen Pflichten, welche im Naturgesetz niedergelegt sind; 1291 sah die Gründung der Schweizerischen Eidgenossenschaft: So stehen große und kleine Nationen unter der Führung des freien Geistes. Wenn wir zurückkehren ins Jahr 1789 und vorwärtsschreiten bis in unsere eigene Zeit, zeichnen sich mannigfache Triumphe des freien Geistes auf dem Gebiete der Politik ab; denn die nationale und internationale Geschichte des 19. und des 20. Jahrhunderts kann als eine Bewegung der Emanzipation verstanden werden: Es emanzipieren sich Nationen und nationale Minderheiten, Frauen und Kinder, Arbeiter und Bauern. Hand in Hand mit der politischen Freiheit marschierte die Entwicklung der Erziehung, indem davon alle Schichten der Gesellschaft erfaßt wurden. Diese Bewegung schloß in sich die Überwindung antiquierter Methoden, die Entdeckung der Persönlichkeit des Kindes und öffnete die Wege zu freiem Studium. Die Krönung dieser ganzen Entwicklung wurde zweifellos im Jahre 1949 erreicht, als die Vereinigten Nationen gegründet und die allgemeinen Menschenrechte verkündet wurden. Der freie Geist und der theoretische Kosmopolit haben Gestalt gewonnen in der modernen Demokratie. So findet sich also die Autorität des freien Geistes verwirklicht in der Demokratie.

Unser modernes Verständnis von «Freiheit des Geistes» aber umfaßt nicht nur die Werte «Aufklärung» und «Demokratie». Wir müssen meines Erachtens folgende vier Punkte dazufügen:

1. Den ökonomischen Individualismus mit seinem Einschlag von Utilitarismus, der so typisch für alle unsere modernen Unternehmungen und unsere technischen Leistungen ist, wobei das freie Unternehmertum die stillschweigende Voraussetzung dazu bildet. Wer hat einen freieren und unabhängigeren Geist als der Pionier, welcher den amerikanischen Kontinent eroberte, als der Weltreisende, der die Polarregion, den afrikanischen Dschungel oder den Himalaja erforschte? Was sonst inspirierte alle jene, die die Geheimnisse des Lebens entdeckten (die Funktion der Hormone, Vitamine, Drüsen) und die Lokomotiven und modernen Verkehrsmittel erfanden, wenn nicht der unerschrockene Geist der freien Forschung? Dieser Geist kühnen Abenteuers gibt dem Geist der Freiheit seine ganz bestimmte Färbung. Ohne Zweifel kommt ihm eine große Autorität zu, weil er einem tiefen Sehnen der menschlichen Seele entgegenkommt.

2. Den spekulativen deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel). Freiheit und Geist ergänzen sich. Bewußtsein wird definiert als die Herrschaft des Ego. Die schöpferische Persönlichkeit wird das Maß für Humanität. Das alte Symbol des Prometheus wird zu neuem Leben erweckt, sowohl von Goethe wie auch von Shelley. Selbstverständnis und Weltverständnis, als Natur und Geschichte verstanden, werden als des Menschen herrliche Leistungen angesehen. Wenn man eines der neuesten Bücher über die Begegnung von Ost und West liest — dasjenige des Philosophieprofessors Northrop von Yale —, findet man den deutschen Idealismus verbunden mit der freien angelsächsischen Kultur und dem griechisch-römischen Erbe als die Elemente, mit welchen die Zukunft gebaut werden kann.

3. Der Geist der Freiheit durchdringt in noch feinerer und unauffälliger Weise das Ganze unseres sozialen und geistigen Lebens. Wir setzen diesen freien Geist im Schiedsrichter voraus, der einen Match leitet und bewertet, genau so wie im Richter, der das Gesetz auslegt. Wir schätzen ihn im gewählten künstlerischen Geschmack eines Mannes, der nicht den Tagesmoden nachgibt und nicht den Formeln und Konventionen der Allgemeinheit verfällt. Wir ehren das Bestreben des Historikers, zu einem vorurteilslosen Bild zu kommen, auch wenn wir uns über die Subjektivität und Begrenztheit aller menschlichen Aussagen über Vergangenheit und Gegenwart völlig im klaren sind. In der Tat ist das, was wir «liberale Erziehung» nennen, nichts anderes als die Ausrüstung des jugendlichen Geistes mit den Werkzeugen, die es ihm ermöglichen, im Gebiet des Geistigen ein «Gleicher mit seinen eigenen Rechten» zu werden.

4. Es gibt im zeitgenössischen kulturellen Leben eine Spielart des freien Geistes, der narzißtisch und weltvergessen ist. Das Verfolgen der reinen Form, die Jagd nach den verborgenen Winkeln der Seele und der Natur haben eine kalte, silbrige Mondschrönheit geschaffen, oder dann einen derart abstrakten und esoterischen Typus von Wissenschaft und Philosophie, daß jeder Bezug auf die Gemeinschaft verlorengeht, weil alles uninteressiert, einsam, ohne menschliche Wärme und so weit weg von der Gemeinschaft der gewöhnlichen Sterblichen ist. Darum kommt ihm kaum Autorität zu. Ja Autorität wird nicht einmal beansprucht in dieser fremden Feinheit. Ich denke da an Rilke und Valéry, an Eliot und Gide. Ich weiß, das sind die großen Namen von gestern, aber ich sehe keinen bedeutenden Fortschritt bei Sartre, Merlain-Ponty und anderen. Wie wäre dies auch möglich? Dieser Zweig wächst mit unwiderstehlicher Kraft aus dem Erdreich des westlichen Lebens und Denkens heraus. Immerhin scheint diese Richtung eine extreme Form oder eine leichte Abirrung vom allgemein anerkannten Sinn der Freiheit des Geistes darzustellen, der darin besteht, daß des Menschen Heil und Rettung und wahre Glückseligkeit, die Verwirklichung seiner Existenz in der geistigen Kontemplation als solcher gesehen wird.

Wenn wir uns nun dem religiösen Liberalismus zuwenden, wird sofort klar, daß er mit dem «freien Geist» innig verwoben ist. Religiöser Liberalismus hat von jeher einen undogmatischen Typus der Frömmigkeit verfochten und Formen des Gottesdienstes, des Glaubens, des Gemeindeaufbaus verteidigt, die weder der Konvention noch einer Institution

verpflichtet waren. Er hat der Welt hervorragende Beispiele von kritischer Forschungsarbeit in allen theologischen Bereichen gegeben. Er hat Tausenden das gute Gewissen wieder geschenkt, daß es möglich ist, ein wahrhaft gläubiger Mensch und zugleich ein vorurteilsloser Forscher zu sein, der bereit ist, aus den Tatsachen zu lernen. Dies ist nicht bloß eine negative, sondern im Gegenteil eine sehr positive Leistung, denn sie beruht auf dem unerschütterlichen Glauben an die Wahrheit und die Kraft der Vernunft. Wer möchte hier nicht das berühmte Losungswort von Johannes Hus zitieren: «Pravda vitezi» (Wahrheit wird siegen)? Von da her rührt unsere Sympathie zu Gottesdienstformen, wie sie beispielsweise bei den Quäkern üblich sind. Das Wort «Geist» weist eben nicht nur in Richtung Hegelscher Philosophie und griechischen Logos (und von deren überaus intellektualistischen Implikationen), sondern auch in der Richtung des Pneumas und seiner mannigfaltigen Ausprägungen, wie sie in den Sekten und bei den Mystikern aller Zeiten zu finden sind. Unsere Zeit sehnt sich mehr als je nach solcher religiöser Haltung. Es leben Millionen, für welche die alten Formeln und Rituale unserer Kirchen unannehmbar sind. Die ruhige, einfache und anspruchslose Art einer liberalen Gemeinde aber ist für sie wie eine Erleuchtung. Wir lassen das Unausprechbare unangetastet in seiner Würde bestehen und anerkennen ruhig, daß das geistliche Leben eines Menschen Größeres enthält, als was in einem Glaubensbekenntnis ausgedrückt werden kann. Wir anerkennen nicht nur die Autorität persönlicher Überzeugung, sondern auch jedes ehrliche Suchen nach Wahrheit, jedes Tasten nach dem verborgenen göttlichen Geist wird bejaht.

Wundern wir uns deshalb, daß das Thema dieses Vortrages von führenden liberalen Theologen immer wieder behandelt worden ist? Martineau hat ein Buch verfaßt mit dem Titel «Der Sitz der Autorität in der Religion»; er fand diese im moralischen Gewissen. Scholten stellt in seiner «Lehre der holländischen reformierten Kirche» (1848) das System der Autorität demjenigen der Freiheit gegenüber. Ähnlich ging Sabatier vor in seiner «Skizze einer Religionsphilosophie» (1887). In verschiedener Stärke liegt hinter alledem der Einfluß von Schleiermacher, der lehrte, daß «Religion weder Erkenntnis noch Moral sei, sondern Sinn und Geschmack für das Unendliche oder «Erfassung des Universums». Diese Auffassung wurde unterstützt durch das Verständnis der nichtchristlichen Religionen und ihrer Mythen und Riten und nicht zuletzt durch «die Vielfalt der religiösen Erfahrung», wie W. James es formulierte.

Ich sollte wohl noch beifügen, daß der religiöse Liberalismus das Evangelium, die Person Jesu Christi, die Briefe des Apostels Paulus im Lichte des «freien Geistes» interpretiert. Wir sind der Meinung, daß im Gegensatz zur Kirche, die in späteren Jahrhunderten die Massen zum Eintritt in ihre Hürden zwingen wollte, der Meister und sein größter Schüler auf die innere Evidenz der Botschaft abstellten, auf die Taten, die getan, und auf die Krankheiten, die geheilt wurden, auf «den Erweis des Geistes und der Kraft» (1. Kor. 2, 4). Wir wollen auch jenes andere Wort zitieren: «Das Reich Gottes besteht nicht in Worten, sondern in Kraft.» (1. Kor. 4, 20.) Oder denken wir an das Johanneswort: «Der Wind weht, wo er will, und du hörst seine Stimme, aber du weißt nicht, woher er kommt

und wohin er fährt. So ist jeder, der aus dem Geist geboren ist.» Wir betrachten den Nazarener, den Messias Gottes, als Boten der Freiheit und der Erneuerung, der Befreiung und wahrer Menschlichkeit. Wir wissen, daß Befreiung und Erneuerung moderne Begriffe sind und daß zur Zeit des Evangeliums andere in Gebrauch standen. Aber wir wissen auch, daß die Vergebung, von der im Evangelium die Rede ist, eine befreiende Kraft darstellt, wie es kaum eine zweite gibt, und daß die ungeduldige Erwartung des Reiches Gottes noch heute die Herzen der Sozialreformer entzündet. Aber auch die Autorität Jesu ist diejenige eines ganz persönlichen, originellen Weges, die Autorität einer reinen Seele, eines glaubensvollen Boten, eines Mannes, der geladen war mit innerer Kraft; ein freier Geist im höchsten Sinne des Wortes. Schriftgelehrte aller Jahrhunderte mögen gute Gelehrte sein, hervorragende Lehrer von Tatsachen, Begriffen und Traditionen — aber allein die Propheten faszinieren uns durch ihre Unmittelbarkeit und ihre geheime Verbindung mit der Quelle der göttlichen Liebe. Diese unvergleichliche innere Kraft, wie sie in Jesus Christus sichtbar wird, gibt der Autorität des freien Geistes ihr besonderes Gewicht.

Kein Wunder also, daß dieser «freie Geist» oft als der eigentliche Wurzelgrund der westlichen, ja der ganzen Zivilisation überhaupt angesehen wird, wobei seine Autorität darin besteht, daß eher überzeugt als gezwungen wird, daß Gewicht gelegt wird auf innere Evidenz und sorgfältige Nachprüfung, auf die Übereinstimmung von Taten und Worten, auf die Würde der menschlichen Person. Propagandistische Verdrehung der Wahrheit wird abgelehnt, die Kontrolle der öffentlichen Meinung durch Staatspolizei und Konzentrationslager wird verabscheut. Vor einigen Jahren definierte ich in einem meiner Bücher Autorität als «Gewalt, die gerecht und nach Gesetz in Anwendung gebracht wird», als eine «Synthese von Strenge, Begabung, Charakter und Charme». Ich halte an dieser Definition fest. Geist, welcher durch Bomben, Gefängnis und Folter eingeschüchtert wird, ist kein Geist mehr. Der «freie Geist» allein ist Geist. Und mehr als je gilt die von Walt Whitman ausgesprochene Wahrheit, daß «das Problem der Freiheit nur durch die Liebe gelöst werden kann».

II.

Wir gehen über zu unserer zweiten These. Es gibt — wie wir alle wissen — einen Geist der Autorität, wie er in den autoritären Systemen entwickelt wird. Wiederum fragen wir: Was ist damit gemeint?

1. Autoritäre Haltung ist zunächst ein politisches Konzept. In Zeiten der Not und Gefahr benötigen die Nationen eine starke Hand, eine Art von Diktatur, welche von gehorsamen Bürgern gestützt wird. In solchen Zeiten sind demokratische Formen ungeeignet. In kritischen Zeiten haben wir keine Zeit, auf Minderheiten zu hören, auf Spitzfindigkeiten einzutreten und den «Gewissensbedenken» zarter Seelen Raum zu geben. Unsere Gesellschaft, die aus dem relativ ruhigen 19. Jahrhundert hervorgegangen ist, scheint nun infolge der sozialen Umwälzungen und der Weltkriege ein konstantes Bedürfnis nach starken Männern zu haben, die

schwierige Situationen meistern können. Natürlich haben die Philosophen eine Theorie ausgebildet, welche diese Notwendigkeit rechtfertigt. Sie nehmen Bezug auf des Menschen Egoismus. Sie sagen, er sei beherrscht von Furcht und Gier, von Instinkt und Leidenschaft und nicht von Vernunft. Wenn man ihn anständig machen will oder gar glücklich, müsse man mit List und Gewalt vorgehen. Verachte ihn und peitsche ihn hinein in seine erträumte Glückseligkeit! Erwarte ja keine Dankbarkeit oder Großmut. Unterwirf ihn mit dem Mittel der nackten Gewalt! Das beste Beispiel dafür liefert natürlich der Nazistaat, wo alles auf den Krieg ausgerichtet war.

Darum fördert der Militarismus, das ständige Unter-Waffen-Halten der Streitkräfte, den autoritären Typus, indem nach und nach die politische Freiheit vernichtet wird. Natürlich reagiert der westliche Mensch auf solche Herausforderung. Aber die Tendenz zu solcher Entwicklung ist da und wird erheblich verstärkt durch die tiefe Desillusionierung, die stattgefunden hat in bezug auf den Menschen, seine Fähigkeiten, seine Tugenden und Möglichkeiten.

2. Der Ruf nach starker Führerschaft ist so groß, weil die moderne Gesellschaft ein kompliziertes Gebilde darstellt mit einer erdrückenden Fülle von Problemen, Fragen und Ideen. Führung scheint nötiger zu sein als das Recht der freien Entscheidung. «Gib uns einen Wink, und wir folgen», so scheinen die Massen zu sagen. Gib uns Brot, Kleider, Wohnung und Arbeit, dann werden wir gehorchen. Diese Forderung hat gar nichts Kompliziertes an sich, sondern ist im Gegenteil eine ganz einfache Sache. Aber es ist die Forderung von Tausenden, von Millionen, die verängstigt sind und für das Existenzminimum kämpfen. Angst ist ein schlechtes Klima für die Freiheit. Und unser Zeitalter ist ein solches der Angst. Die Philosophie und ihre populärsten und berühmtesten Vertreter — Heidegger, Sartre, auch Kierkegaard — lehren uns so. Angst ist ein zutreffenderes Wort für feine seelische Erfahrungen, aber Angst ist, auch wenn geistig und tief verstanden, mit ganz konkreter Furcht verbunden: der Furcht vor Übervölkerung, Furcht vor der Invasion durch einen Feind, Furcht vor Hunger, Furcht vor der Atombombe. Dazu fügen wir: Furcht vor Einsamkeit, genährt durch das Leben in den Weltstädten, in Riesenfabriken, erzeugt auch durch das Joch einer lastenden Bürokratie. Solche Angst kann irgendwie erstickt werden, ein gewisses Gefühl von Sicherheit kann erzeugt werden, indem man in große, uniformierte Gruppen eintaucht, ein Symbol oder eine Flagge grüßt oder indem man sich allerlei Drogen für Körper und Geist einverleibt, um das schlechte Gewissen zu beruhigen. Es scheint ein Entrinnen aus unangenehmer Verantwortung zu geben, indem man einen Kopfsprung in die prä rationalen Tiefen unserer tierischen Existenz macht. Andererseits nehmen die neurotischen Entgleisungen zu und die Hilfe des Psychiaters und des Pfarrers wird immer mehr in Anspruch genommen. Denn der Mensch fühlt sich irreführt und verloren im technisierten Dschungel moderner Massenexistenz. Dieses Gefühl wird immer ausgeprägter, je mehr die Technisierung um sich greift und die vielen, welche dienen, zu Robotern erniedrigt und die wenigen, die befehlen, zu Halbgöttern steigert. Der entwürdigte Mensch aber muß der Autorität der Technik gehorchen, auch wenn er sie verabscheut, denn er

kann nicht existieren ohne sie. Je weniger wir unsere Existenz übersehen, desto mehr geraten wir in Abhängigkeit von Autorität. Massen sind in Wirklichkeit nie frei und haben keinen freien Geist. Sie unterwerfen sich ihrer Zeitung, ihrer Partei, dem Schlagwort. Und all das geschieht nicht etwa in der Art einer emphatischen Geste, sondern die Unterwerfung vollzieht sich heimlich, unfreiwillig und doch unausweichlich.

Noch haben wir die tieferen Gründe der autoritären Lebensform nicht erschöpfend erwähnt. Da ist das Verlangen nach Schlaf, nach Ruhe, nach Besitz, nach Vergnügen und der gleichförmige, undifferenzierte Typus des Herdendaseins.

Wenn diese Übermüdung, dieser Überdruß gehemmt und durchkreuzt wird vom Geist der Freiheit, resultiert daraus Grausamkeit und Verrat. In den tieferen Schichten unserer Seele gibt es das erschreckende Verlangen und die Sehnsucht nach Schuld, nach unvergebbarer Sünde: der sicherste Weg zu geistigem Tod und Vernichtung. Es besteht eine geheimnisvolle Beziehung zwischen Angst, Grausamkeit, Schuld und Nihilismus, eine unheilige Allianz gegen den freien Geist, eine Allianz, die ohne Zweifel autoritären Charakter hat, weil Gewalt und unkontrollierte Staatsallmacht den Mörderinstinkt bald einmal belohnen. Dies ist die wirkksamste Form dieses Nihilismus.

Wir werden uns nicht darüber wundern, daß der Geist des autoritären Systems auch auf das religiöse und das kirchliche Leben zurückgestrahlt hat. Die Nöte unseres Lebens begünstigen die autoritären Kräfte in der Religion. Die Sehnsucht nach Sicherheit sucht verzweifelt nach einer verlässlichen, festen Form, die die Vorzüge der alten Tradition besitzt und die erbaut durch ihre Einheitlichkeit und ihre Dauerhaftigkeit. Überdies begünstigt der Relativismus einer reifen und reichen Zivilisation das Lächeln des Skeptikers und die Argumente des Blasierten und die leichte Selbstgefälligkeit des Kosmopoliten. Aber man falle ja nicht auf den Schein herein! Hinter all dem vielgestaltigen Relativismus lebt das Verlangen nach Absolutheit, nach Heiligkeit und Hingabe. Der Mensch nimmt nicht so leicht mit zweitrangiger Wahrheit vorlieb. Er muß den Dingen auf den Grund gehen; er will unmittelbare, unbedingte, unverfälschte Einsicht. Mit andern Worten: Aus dem Relativismus will er vorwärts stoßen — oder rückwärts fallen — zur Offenbarung. Der sehr bestimmte Ton des kirchlichen Kerygmas beeindruckt ihn. Hier liegt ja die große Chance für die Orthodoxie. Bei gewissen Leuten — und es sind nicht einmal die schlechtesten unter unsern Zeitgenossen — ist diese Sehnsucht nach dem Absoluten nicht nur Ausdruck eines intellektuellen Hungers, sondern ein glühender Wunsch, sich für etwas Höheres zu weihen; man will nicht auf dem einfachen weltlichen Mittelweg weitergehen, und die laue Mittelmäßigkeit der Religion eckelt solche Menschen an. Sie wollen eine totale Hingabe verwirklichen; sie glauben an einen Gott, der ein verzehrendes Feuer ist, um den biblischen Terminus zu gebrauchen. Für sie hat der «freie Geist» so lange keine Autorität, als er sich nicht fähig erweist, eine ebenso totale Hingabe und einen bedingungslosen Einsatz für seine Ziele zu verwirklichen.

Die autoritäre Tendenz wird auch von der Wissenschaft unterstützt. Der Neutestamentler von heute ist weniger skeptisch in bezug auf die

Authentizität der Texte, ihre Zuverlässigkeit und ihr Alter als sein Vorgänger um 1900. Der Neutestamentler und der Historiker, der sich mit der Geschichte der alten Kirche befaßt, halten die stark spiritualistische Auffassung jener Epoche nicht mehr aufrecht, die in den ersten christlichen Gemeinden pneumatische Demokratien sah. Es scheint uns heute so zu sein, daß der Dienst in der Kirche auf Grund apostolischer Autorität beruhte. Ihre Vorschriften, ihre Anordnungen bildeten das kanonische Recht vor. Der Frömmigkeitstypus des ersten Jahrhunderts ist anscheinend viel weniger protestantisch gefärbt, als die Reformatoren es sahen: das sakramentale und hierarchale Element herrschten. Natürlich ist der Geist der Kirche nicht dasselbe wie der Geist Jesu Christi. Man wird nur mit großen Schwierigkeiten den Nachweis führen können, daß der Nazarener ein konservativer und autoritärer Geist gewesen sei. Diese Tatsache macht den raschen Rückfall seiner Jünger in Institutionalismus und autoritäre Form des Gemeindeaufbaus nur um so peinlicher. Vielleicht sollte aber doch die Tatsache in Betracht gezogen werden, daß die Autorität, die von Jesus ausging, gewaltig beeindruckte. Ein wahrhaft freier Mann, ein heiliger Mann, ein Mann der Hingabe — alle diese Elemente in einer Person vereinigt —, wie konnte er es überhaupt vermeiden, keine Autorität zu sein? Hier berühren wir die dialektische Struktur von Freiheit und Autorität: Da Freiheit ihre eigene Autorität besitzt, verleitet sie oft die Schüler und Anhänger dazu, die Weisheit und die Kraft, die von dem wahrhaft Freien ausgehen, einfach demütig hinzunehmen. Umgekehrt könnte autoritäre Führung, wenn sie gut ausgeübt wird, tiefe innere Kräfte der Seele freilegen. Wie immer es damit bestellt sein möge, die Tatsache bleibt bestehen, daß der westliche freie Geist immer Schwierigkeiten haben wird, Autorität um der Autorität willen zu bejahen, auch wenn die Forschung beweisen könnte, daß das apostolische Zeitalter viel mehr dem autoritären Geist verpflichtet gewesen ist, als unsere Väter es sich dachten.

Was sollen wir nun über die autoritäre Lebensform als ganze sagen? Die merkwürdigste Tatsache besteht doch wohl darin, daß der ganze zeitgenössische Hang zu autoritärem Lebensstil nicht so viel Autorität besitzt, wie man es gern haben möchte. Des Menschen Geist wehrt sich dagegen. Hierher gehört beispielsweise Koestlers *«Darkness at noon»* und Georgihs *«Twenty fifth hour»*. In ähnlicher Weise reagierten die Völker in den besetzten Gebieten während des Krieges. Nichts fordert Widerstand und Rebellion so sehr heraus wie autoritäre Formen. Woher rührt das?

Insofern autoritäre Formen den Rahmen abgeben für die Befriedigung des Machtwillens, zerstören sie Güte und Anständigkeit in den Diktatoren und in ihren Opfern, weil die Gewalt der Gewalt ruft. Überdies tönt die Stimme falscher Autorität leicht lächerlich. Arroganz, Einbildung und Eitelkeit sind Laster, die Gelächter verdienen. Völker, die menschliche und intellektuelle Feinheit kennen, wie zum Beispiel die Franzosen, fallen nicht darauf hinein. Da falsche Autorität jeglicher Kontrolle durch die Allgemeinheit ablehnend gegenübersteht, Diskussion und kritische Forschung ablehnt, wird sie leicht durch ihre eigene Propaganda, ihre Behauptungen und Lügengespinste irregeführt. Sie stößt ihre Nase an der

Realität an. Brutalität ist nicht dasselbe wie Strenge. Hysterie aber beeinflusst die Schicksalsgötter in keiner Weise. Autorität muß (wenn sie Genuß verschaffen soll) intelligente und zuverlässige, aber auch devote Geister zu Gebote haben. Zahmes Volk und Roboter jedoch verschaffen keinen Genuß. Warum fühlt sich falsche Autorität bald einmal gelangweilt. Denn nichts ist so langweilig wie zahme Passivität. Deshalb degeneriert falsche Autorität allgemein in Raserei und von Raserei in Tyrannei. Tyrannei ruft Rebellion hervor und vernichtet sich auf diese Weise oft selbst. Kein Wunder, daß der Geist falscher Autorität keine große Autorität aufweisen kann: Lächerlichkeit und Dummheit sind ihre treuen Begleiter.

Darum versagt der autoritäre Geist auch in der Religion. Kaiphas und Pontius Pilatus versagten. Sie konnten die Frohe Botschaft nicht unterdrücken. Der römische Katholizismus versagte in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren, genau wie das heidnische Rom gegenüber den christlichen Märtyrern den kürzeren zog. Immer wieder weht der prophetische Geist die alten Formeln, die wichtigen Lehren, die erhabenen Würdenträger hinweg. Denn in der biblischen Religion gibt es keine andere Autorität als diejenige des Geistes. Hier gibt es keine wahre Überzeugung, sie sei denn durch persönliche Erfahrung erworben (auch dann, wenn diese Erfahrung stark von der Tradition beeinflußt ist). Andererseits gibt es im religiösen Bereich nur Freiheit auf der Basis des Gottesgehorsams. Man setzt seinen Stolz darein, dem Herrn freiwillig zu dienen. Der unvergleichliche und immer bleibende Charme der anticärischen Demut Jesu Christi, seine eindruckliche Einfachheit, seine aufmerksame Freundlichkeit haben die christliche Religion vor dem Zerfall bewahrt und erwecken in jeder Generation neu das Ideal eines freien Geistes.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die autoritäre Lebensform nichts anderes ist als Ungeduld, Gewalt und selbstsüchtiger Imperialismus. Wie könnte sie also das letzte Wort der Weisheit oder Strenge in menschlichen Belangen darstellen?

III.

Damit stehen wir vor dem Widerstreit zweier fundamentaler Konzeptionen über den Wert und die Interpretation von Freiheit und Autorität. Wir haben zu wählen, und wir ahnen mehr oder weniger klar, daß wir auf der Grenzscheide zweier Epochen stehen, wo ganz neue Fragen auftauchen. Unsere Antworten — sowohl diejenigen der Verfechter des autoritären Lebensstils wie diejenigen der Liberalen — entsprechen oft diesen Fragen nicht. Wir geben einige Beispiele. Die Forderung der Toleranz ist in unserem 20. Jahrhundert nicht ganz dieselbe wie in den Tagen Voltaires. Im Zeitalter der Aufklärung hatte die Forderung nach Toleranz den Sinn, die menschliche Würde zu sichern; in ihr schwang auch eine Spur von Skeptizismus gegenüber allen transzendenten Dingen mit. Aber in unseren Tagen liegt der eigentliche Grund, Mäßigkeit und Toleranz zu verlangen, im Leben unserer überbevölkerten Städte: Wenn Hunderttausende so eng miteinander wohnen müssen, haben sie sich einfach zurückzuhalten von Propaganda, ja selbst von allzu lauter Preisgabe ihrer Mei-

nung, wenn uns etwas daran liegt, einen Nervenzusammenbruch oder dann die wildeste Aggression gegen unsern Mitmenschen zu vermeiden. Oder: Unsere Ahnen fochten für Pressefreiheit; sehr oft haben wir zu fechten für Freiheit von der Presse, so lehrte Professor Hocking seine holländischen Studenten. Diese Beobachtungen können in eine allgemeine Formel zusammengefaßt werden, wenn wir fragen: Wieviel Freiheit kann mit wie strengen Regeln erhalten werden? Oder besser: Welche Form von Freiheit sollen wir bewahren mit welcher Art von Vorschriften? Der Verkehr, der durch grüne und rote Lichter geregelt wird, ist durchaus vereinbar mit Gewissensfreiheit. Und niemand sehnt sich nach Anarchie auf der Straße. Aber wie steht es, wenn der Staat sich einmischt in unsere politischen Überzeugungen, in die wissenschaftliche Forschung, in das freie, schöpferische Schaffen der Künstler? Aber es gibt eben Überzeugungen, welche das Recht, eine eigene Überzeugung zu haben, geradewegs unterminieren. Es gibt Parteien, denen die formale Freiheit der Demokratie gerade genug ist, um Demokratie zu zerstören. (Und es gibt sicherlich unakzeptierbare Elemente in der Forschung und in gewissen Ausdrucksformen der Kunst.) Oder wir könnten auch fragen: Wie können wir den Wohlfahrtsstaat mit dem persönlichen Wohlergehen des Menschen in Übereinstimmung bringen, und wiesollen wir Bürokratie mit Initiative verbinden? Wir können auch einen andern Aspekt des Lebens in Betracht ziehen: Wieviel Freiheit soll einem Kinde zugestanden werden, ohne daß der Zusammenhalt der Familie bedroht wird? Wie und wo sollen wir sein Recht, seine eigenen Erfahrungen zu machen, begrenzen, weil wir nicht wollen, daß es eine zu große Strafe für seine unvermeidbaren Fehler zu zahlen hat? Wäre das eine richtige Auffassung von Freiheit, wenn man sie als die Frucht von selbst herbeigeführten Irrtümern und Niederlagen verstehen will? Ist es nicht eher das Gegenteil davon, was ein freies Leben garantiert? Nämlich die Anerkennung von Regeln und eine allmählich erworbene Meisterschaft. Wie kann eine unerfahrene und ungelehrte Kreatur wirklich frei sein? Sie ist ja nur der Sklave ihrer Launen und Illusionen, ihrer Unwissenheit und Vorurteile.

Noch näher zum eigentlichen Zentrum der Frage: War es nicht immer das größte Problem eines ernsthaft denkenden Mannes gewesen, wie er die unveräußerlichen Rechte des Individuums mit den unbestreitbaren Rechten der Gemeinschaft versöhnen könne? Wie können wir die Achtung für Vergangenes mit der Liebe zum Zukünftigen verbinden, «Liebe für unser Vaterland mit der Liebe zu unserem Kinderland vereinen» (wie Nietzsches Zarathustra sich ausdrückte)?

Diese tiefe Antinomie zwischen Freiheit und Autorität ist das dialektische Rätsel des Menschseins; und was ist Menschsein? Ein Stück vernünftige Natur, ein Stück instinktbeherrschtes Gotteskind. Letztlich kann diese Antinomie gar nicht aufgelöst werden. Sie konstituiert das Menschsein. Wir sollen in diesem Kampf leben und in ihm sterben; wir sollen dabei glücklich und elend sein. Freiheit begründet Autorität; Autorität erzeugt Freiheit. Darin besteht der verrückte Kreislauf des Schicksals, des Lebens, welches eine Farce ist, «qui devient quelquefois tragique», oder gar noch bedrückender: eine oft farcenhafte Tragödie. Wir haben diese furchtbare Realität in den Jahren des Krieges miterlebt:

Wir zerstörten, um zu bewahren! Angewendet auf unser Thema, bedeutet dies: Nachdem der Geist der Freiheit Jahrhunderte hindurch die Oberhand besaß, muß er jetzt bereit sein, das Aufkommen des autoritären Lebensstils mitanzusehen, und zwar in vielleicht noch größerem Maß, als wir es gegenwärtig erleben. Das heißt aber nicht Endsieg für die autoritäre Auffassung. Denn von Endsieg kann man erst dann sprechen, wenn das Reich Gottes auf eine wiedergeborene Erde kommt.

Wir leben selten auf dieser Ebene. Meistens leben wir in der Atmosphäre des Kompromisses, wo man gibt und nimmt. So werden unsere Augen eine Art Arrangement zwischen Freiheit und Autorität sehen. Das politische Leben ist voll von solchen Kompromissen. Und wo es nicht dazu kommt, droht der Bürgerkrieg, der früher oder später in einen Waffenstillstand münden wird oder in einen Frieden, der wiederum einen Kompromiß darstellt. Kompromiß, meine Freunde, ist die höchste Weisheit im Alltag, sowohl in der Kirche wie im Staat. Daher haben wir wohl kaum die baldige Wiederkehr der Inquisition und Folter, der Verfolgung und des Staatskirchentums zu erwarten. Die Gewissensfreiheit ist zu tief in den modernen westlichen Institutionen verankert. Aber Freiheit kann gedämpft werden, ist bereits gedämpft, ja war immer gedämpft durch Regeln und Vorschriften. Bergson, der in der Freiheit das eigentliche Ziel des Lebens erblickte, war der Ansicht, daß gegenwärtig die Freiheit sehr selten anzutreffen sei: Wir leben meist in bestimmten Gewohnheiten, in Routine und gehorchen den Mechanismen. In der Tat, die nivellierende Kraft der Uhr und des Kalenders ist groß, nicht minder diejenige von Mahlzeit und Bettzeit, von täglicher Büroarbeit und gesellschaftlichen Verpflichtungen. Wie selten können wir wirklich frei handeln, frei wählen, in persönlicher Verantwortung und mit voller Bewußtheit des Willens! Dies sollte uns nüchtern machen und uns davor bewahren, zuviel Gewicht auf die Forderung nach Freiheit in den Dingen des täglichen Lebens zu verlangen; hinwiederum dürften wir ein wenig lächeln über die Anmaßung der autoritären Stimmen: Oft gehorchen wir mit Heiterkeit, wenn nicht mit Freude, den zwingenden Kräften der Gesellschaft.

Aber wenn es zu einem dramatischen Wendepunkt kommen sollte, zu wichtigen Maßnahmen, dann müssen wir für die Freiheit eintreten mit aller Autorität, welche in uns lebt, d. h. mit der Autorität der guten Kameradschaft und aufrichtigen Zusammenarbeit, der Selbstdisziplin und strenger Rechtllichkeit, der Höflichkeit und Leidenschaft. Hier wird sich der freie christliche Geist als die stärkste Hilfe erweisen, die Situation zu meistern. «Demokratie gibt es nur um den Preis christlicher Führerschaft», sagte Middleton Murray vor ungefähr zwölf Jahren. Diese christliche Führung kann allein die Angst vor der Freiheit und die brutale Schärfe der Autorität überwinden.

Indem wir in einem überzeugenden Geist von Bruderschaft leben, können wir erreichen, daß der Geist der Freiheit weniger ausgemergelt einhertritt, als dies heute oft der Fall ist. Auf diese Weise können wir auch den anmaßenden autoritären Lebensstil etwas eindämmen, der in vielen Beziehungen ja unerläßlich ist, aber unannehmbar in seiner eigentlichen Tendenz. Hier wird auch die Aufgabe des religiösen Liberalismus

sichtbar: Wir müssen dafür sorgen, daß sich die beiden Antagonisten verstehen lernen und zusammen arbeiten, ohne daß ein seichter Kompromiß geschlossen wird.

Unsere Frage lautet also: Wie und wo kann die goldene Mitte gefunden werden, die für ein solches Arrangement unerläßliche Voraussetzung bildet? Die Antwort lautet: In der Mischung der beiden wichtigsten Ideale der Menschheit: Heroismus und Heiligkeit. Diese Mischung wurde schon seit dem Mittelalter immer wieder erträumt. Der Traum fand seinen Ausdruck in der Parzival-Sage und dem heiligen Gral. Kühne Ritterschaft ist der Anfang, liebende Hingabe ist der Höhepunkt in Parzivals Leben. Das ist wahrhaft der Geist des Kreuzzugs, den wir am Werk sehen durch die Jahrhunderte hindurch: in Wesley, Wilberforce, Roosevelt und Jane Adams, in Jaurès und Romain Rolland.

Wir müssen mithelfen beim Bau einer organischen, dezentralisierten Gruppenarbeit, damit die Bürokratie abgebaut und der Geist einer guten Kameradschaft entwickelt werden kann. Wir sollten entstehen für mehr bewußte und deutlichere Formen des Gemeinschaftslebens. Eine konsequentere und weniger verziehende Erziehung wäre nötig. Das Leben auf dem Land sollte eine größere Rolle in unserem Leben spielen. Und vor allem: wir selbst müßten die geistigen Werte, an die wir glauben, überzeugender verwirklichen.

Am Schluß meiner Ausführungen wendet sich mein Augenmerk nochmals auf die Worte Pauli, die so oft in meiner Jugend mich faszinierten: «Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.» Der göttliche Geist ist derjenige der Liebe und Gerechtigkeit, der Wahrheit und Hingabe, der Schönheit und Entschlossenheit, der Geduld und des Opfers. Wenn wir erfaßt sind vom Feuer der Inspiration und von der Ernsthaftigkeit der vernünftigen Verantwortung, werden wir jenen Raum finden, wo Logos und Pneuma sich vermischen, wo das Erbe des Evangeliums und die moderne Zivilisation vereint werden können. Hier können wir dann auch die Menschen für die unendliche Aufgabe erziehen, die ja weit über uns hinausragt, eine Aufgabe, die aber ungemein faszinierend ist: Erneuerung der Zivilisation durch die edelste Hoffnung des christlichen Glaubens, Erneuerung des christlichen Glaubens durch die wertvollsten Schätze unserer Zivilisation.

Der Herr und der Geist — das ist Autorität, ausgedrückt im Begriff der Freiheit; das ist Freiheit, die mit der Autorität der Vernunft und der Liebe spricht.

J. L. van Holk, Leiden

(Aus dem Englischen übersetzt von Roger Ley, Aarau)

Zur Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments

Es erweist sich immer mehr, daß die protestantische Theologie mit der Erkenntnis von der mythologischen Struktur der neutestamentlichen Verkündigung auf ein Kernproblem gestoßen ist, mit dem sie noch auf lange Zeit hinaus nicht fertig sein wird. Die seit der Aufklärungszeit nicht

unterbrochene Auseinandersetzung zwischen der modernen wissenschaftlichen Weltbetrachtung und der kirchlichen Überlieferung kristallisiert sich gegenwärtig um die Frage nach dem Mythos. Alle Schwierigkeiten, in die das christliche Denken geraten ist, finden hier ihren Ausdruck. Das Problem der Entmythologisierung ist nicht einfach von hyperkritischen Theologen erfunden worden. Es ist, wie selbst die Gegner Bultmanns zugeben, nur der bewußte Ausdruck der Krisis, in der sich die christliche Theologie seit Jahrhunderten befindet. Das tastende Gefühl fand nur nicht immer die richtigen Kategorien, um die Kernfrage zu formulieren. Es ist als ein bedeutender Fortschritt in der Theologie und der denkenden Durchdringung der Glaubensfragen überhaupt zu werten, daß nunmehr das Grundproblem des modernen Protestantismus endlich auf seinen wirklichen Nenner gebracht worden ist.

Die Tatsache, daß die Diskussion um die Entmythologisierung weitergeht, beweist, daß immer weitere Kreise dies einsehen. Einen Begriff davon vermittelt der neue Sammelband *«Kerygma und Mythos II»* (Herbert-Reich-Verlag, Hamburg 1952). Auch dieser Band ist, wie der erste, von Dr. H. W. Bartsch betreut. Er enthält Beiträge von K. Barth, H. W. Bartsch, F. Buri, R. Bultmann, Chr. Hartlich, W. Sachs, W. Kümmel, A. Oepke, R. Prenter, H. Sauter und E. Stauffer. Es erwies sich bereits als unmöglich, sämtliche Stimmen zu sammeln. Einen Eindruck von der Intensität der Diskussion gibt die ausführliche, aber immer noch unvollständige Bibliographie am Schlusse des Bandes, die gegen 80 Nummern enthält.

Um es gleich vorwegzunehmen: Der Band ist etwas vom Erfreulichsten, was in der Theologie in letzter Zeit erschienen ist. Denn in ihm ereignet sich etwas, was wir in der gegenwärtigen Theologie oft so bitter vermissen: ein echtes Gespräch, das in redlicher Bemühung um die Sache ringt, ohne den Gegner zu verunglimpfen oder zu verdammen.

Um auch gleich ein zweites zu sagen: Der Band vermittelt den Eindruck, daß man von einer wirklichen Bewältigung des Problems noch in keiner Weise sprechen kann. Vielmehr wird durch die verwirrende Fülle der Gesichtspunkte nur offenbar, wie komplex die ganze Sache ist.

Die Frage der Entmythologisierung hat zwei Hauptaspekte, einen exegetischen und einen systematischen. Der Herausgeber bemüht sich, den systematischen zurücktreten zu lassen und alles auf das exegetische Problem zurückzuführen. Er hält es für verfehlt, daß — auch gerade durch das Eingreifen der schweizerischen freisinnigen Theologie — die Frage auf das systematische Gebiet verschoben worden ist. Dazu ist freilich zu sagen, daß es niemals gelingen wird, aus dem Mythusproblem eine rein exegetische Sache zu machen. Denn Entmythologisierung hat eben gerade mit unserer Situation zu tun, die nicht mehr die ungebrochen mythische des NT ist. Die Leidenschaft, mit der die Diskussion überall geführt wird, verrät doch zu deutlich, daß es hier um entscheidende Glaubensfragen und nicht nur um historische Kuriosa geht. In der Mythusfrage konzentriert sich gleichsam die ganze jahrhundertealte Auseinandersetzung zwischen kritischem Neuprotestantismus und traditioneller Orthodoxie.

Aus der Diskussion geht das Erfreuliche hervor, daß es Bultmann gelungen ist, auch seinen Gegnern seine Problemstellung einzuhammern. Damit ist viel gewonnen. Es kommt ja zunächst immer darauf an, welche

Fragestellungen das Feld beherrschen. Wenn sich Bultmanns Fragestellung durchzusetzen beginnt, dann ist damit schon ein Stück weit die Antwort vorausgenommen. Es wird denn auch durchgehend dem Anliegen Bultmanns ein gewisses Maß an Berechtigung zuerkannt, mit Ausnahme etwa der Beiträge von E. Stauffer und K. Barth.

Die Kritik fängt jedoch sofort an, sobald es dann um die konkreten Glaubensfragen geht. Da ist es immer wieder die Auferstehungsfrage, um die sich die leidenschaftlichsten Diskussionen abspielen. Gerade daran kann leicht erkannt werden, daß es sich eben doch im Grunde um systematische Probleme handelt. Es wird argumentiert: Wenn die Auferstehung entmythologisiert wird, was bleibt dann von der Heilsgeschichte übrig, die doch das Rückgrat der kirchlichen Bekenntnisse ist? Was sollen wir denn tun, wenn die Auferstehung kein historisches bzw. kein reales Faktum in Raum und Zeit ist? Gewiß ist Bultmanns Einstellung zur Auferstehung mit erheblichen Unklarheiten und schwachen Stellen belastet. Aber die Kritiker zeigen doch mehrheitlich, daß sie ihrerseits sich hier in erster Linie von apologetischen Gesichtspunkten leiten lassen.

Ethelbert Stauffer eröffnet das Gespräch mit seinem Aufsatz «Entmythologisierung oder Realtheologie». Gegen Bultmanns existenziale Interpretation stellt Stauffer eine «Theologie der Tatsachen». Für Bultmanns Anliegen hat er kein Verständnis. Sein Gegensatz zu Bultmann ist ganz vom Gegensatz zur Formgeschichte bestimmt, als ob es beim Problem des Mythos um die Historizität der synoptischen Perikopen ginge. Stauffer läßt im Gegensatz zur Formgeschichte alles und jedes als historisch gelten, vom Stern von Bethlehem bis zu den Johanneischen Berichten. Sowenig man sich der radikalen Formgeschichte anschließen kann, sowenig kann man Stauffer in diesem konservativen Radikalismus folgen, den er als durch die neuesten Forschungsergebnisse begründet hält. Aber wie es sich auch damit verhalte, diese Frage bezieht sich gar nicht primär auf das brennende Problem der Entmythologisierung, die etwas anderes ist als formgeschichtliche Quellenkritik. Die radikale Formgeschichte Bultmanns werden wir nicht teilen können, aber mit einer derartigen «Realtheologie», die das Problem überhaupt nicht sieht, ist uns noch weniger gedient. Stauffers Argumentation geht an der Sache vorbei. Es ist Bultmann zuzustimmen, wenn er im Schlußwort ausführt: «Auf den Aufsatz von E. Stauffer ... werde ich nicht eingehen. Ich denke, mit ihm schiedlich-friedlich auseinanderzukommen, wenn wir uns nur gegenseitig je das Eingeständnis machen: ich, daß ich von der Realtheologie nichts verstehe; er, daß er von der Entmythologisierung nichts versteht.» (S. 179.)

Auf Stauffers Aufsatz folgt gleich die Antwort durch H. W. Bartsch. Dieser beleuchtet den ganzen Fragenkomplex in neuer Weise, indem er die Verbindung zwischen Entmythologisierung und Formgeschichte, wie sie Stauffer betont hat, aufnimmt und die Diskussion auf Kähler zurückführt. Den Gegensatz zwischen Bultmann und Stauffer sieht er im Grunde als den gleichen an, der zwischen Kähler und dem «Historismus» herrschte. Dieser theologiegeschichtliche Aspekt, der nur mit Vorsicht zu verwenden ist, ergibt eine eigentümliche Frontverschiebung. Kählers Vorstoß wurde seinerzeit durchaus im Interesse der konservativen Apologetik unternommen, während heute Stauffer der Konservative ist und Bultmann das kritische Prin-

zip vertritt. Wir können nicht mit Bartsch den Kern der Frage in jenen Postulaten sehen, die seinerzeit Kähler der kritischen Geschichtsforschung entgegengehalten hat. Immerhin zeigt diese theologiegeschichtliche Beleuchtung, wie verworren die Frontstellungen sind und warum es in Deutschland gerade die Dialektiker sind, die Bultmann streckenweise verteidigen, während Ethelbert Stauffer auf der andern Seite Karl Barth fernsteht.

Es ist theologiegeschichtlich wertvoll, daß Bartsch diese Linie aus-gezogen hat. Sie erklärt manche Schwächen Bultmanns. Aber zur Sache ist zu sagen: Kählers Fragestellung, ob wir den Glauben auf die geschichtlichen Tatsachen oder auf das Zeugnis der Jünger bauen wollten, ist nicht die Entscheidungsfrage der Entmythologisierung. Von Kählers Apologetik erwarten wir keinen weiterführenden Beitrag zur Sache.

Nach einer kurzen Auseinandersetzung mit Cullmanns Buch «Christus und die Zeit», die ebenfalls von Bartsch stammt, verlassen wir das Vorfeld und treffen auf das abgewogene Gutachten Hermann Sauters, das er auf Veranlassung der kurhessischen bekennenden Kirche hin ausgearbeitet hat. Das Gutachten, bereits 1942 geschrieben, erscheint erst jetzt im Druck. Sauter würdigt das Anliegen Bultmanns, um freilich daraufhin sein Programm doch radikal zu kritisieren. Immerhin gibt er sich alle Mühe, Bultmann gerecht zu werden. Er warnt vor einem «damnamus», eine Warnung, die angesichts der *rabies theologorum* leider nicht überflüssig ist. Sauters Widerlegung, die vor allem darauf ausgeht, die Realität der Auferstehung darzutun, vermag aber ihrerseits auch nicht zu überzeugen. Das Argument, daß Bultmanns Konstruktion eine Lücke lasse, die eben nur durch die reale Auferstehung geschlossen werden könne, erscheint zu sehr als Postulat. Erfreulich und nachahmenswert ist aber der ganze Tonfall des Gutachtens, das sich gänzlich von billiger Polemik fernhält.

Die «Diskussion innerhalb der systematischen Theologie» bringt die Ansichten von Regin Prenter, Karl Barth und Fritz Buri zu Gehör. Regin Prenter analysiert Bultmanns Anliegen ausgezeichnet. Er sieht Bultmann den Versuch unternehmen, einen «dritten Standpunkt» zu finden, eine Synthese zwischen der liberalen und orthodoxen Theologie. Er führt aus: «Wie kann man diese Alternative vermeiden, die so absolut unvermeidbar erscheint: entweder die biblische Botschaft verkündigen, aber so, daß sie dem modernen Menschen vollkommen unverständlich und gleichgültig bleibt, oder sie in der Sprache der Zeit verkündigen, daß sie auf die Probleme der Gegenwart antwortet, jedoch verbunden mit der Gefahr, daß von der Substanz der Botschaft etwas verlorenggeht? Gerade diese Alternative hat in den theologischen Konflikten zu jeder Zeit die Trennung zwischen den liberalen und orthodoxen Tendenzen hervorgerufen.» (S. 69.) Diese Sicht scheint der Kernfrage viel näher zu kommen als die Alternative, die Bartsch als das Zentralproblem auffaßt.

Bultmann möchte nun nach Prenter beiden Anliegen gerecht werden. In der kritischen Haltung, der Bitte, auf alle verjährten Vorstellungen zu verzichten», schließt er sich der liberalen Theologie an. Wenn er dagegen ausführt, daß mit dem Ausscheiden des Mythos zugleich das Kerygma preisgegeben werde, schließt er sich den orthodoxen Tendenzen an. So versucht er den Mythos existential zu interpretieren, um beiden Anliegen

gerecht zu werden. Damit ist in der Tat das Anliegen Bultmanns erfaßt, nicht aber die Tendenz der liberalen Theologie. Denn diese geht ja gar nicht darauf aus, die Substanz preiszugeben, wie immer wieder fälschlicherweise behauptet wird. Die von Prenter Bultmann zugeschriebene Tendenz scheint uns im Gegenteil gerade der Sinn der liberalen Theologie zu sein, auch wenn die Durchführung des Programms naturgemäß gewisse Schwierigkeiten in sich birgt und wir die Gefahr, an Substanz einzubüßen, immer wachsam im Auge behalten müssen.

Prenter ist übrigens der Ansicht, daß es Bultmann nicht gelungen sei, den «dritten Standpunkt» einzunehmen. Er hält dafür, daß bei Bultmann eine Eliminierung der gesamten Substanz vorliege, daß er also im Grunde (von Prenters Standort aus gesehen!) doch ganz dem Liberalismus verfallen sei. Prenter behauptet, das Programm Bultmanns sei «erledigt» (S. 80). An seine Stelle setzt er das Programm einer «Remythologisierung». Er hält die Entmythologisierung für Metaphysik oder Psychologie. Sie ist ihm eine Parallele zur mittelalterlichen Scholastik, die Remythologisierung dagegen ist eine Parallele zur reformatorischen Theologie Luthers, die ihrerseits eine «ungeheure Remythologisierung» gewesen sei (S. 83). So gegensätzlich können also die Anliegen beurteilt werden! Für Bultmann ist es gerade umgekehrt. Sein Schlußwort gipfelt in der These: «Die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens.» (S. 207.) Wir möchten zu dieser gegensätzlichen Beurteilung nur sagen: Wer verstanden hat, was Bultmann mit dieser Formulierung meint, der hat den religiösen Sinn der Entmythologisierung verstanden. Wer sie aber als Scholastik und Ersetzung der Religion durch Metaphysik versteht, der hat sie gänzlich mißverstanden.

Prenter jedoch fordert die Remythologisierung und behauptet: «Damit die Substanz des Evangeliums sich nicht in der Metaphysik oder Psychologie verflüchtigt, muß die Mythologie noch verstärkt werden.» (S. 84.)

Ein ganz anderer Wind weht in dem nachfolgenden Aufsatz von Fritz Buri: «Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie?». Buri bejaht grundsätzlich Bultmanns Programm, kritisiert jedoch, daß der Marburger dieses Programm nicht konsequent genug durchgeführt habe. Bultmann behält noch ein gutes Stück Mythologie bei. Diese Mythologie findet sich in der unklaren Interpretation der Auferstehung und in dem nicht überwundenen heilsgeschichtlichen Denken, das die Erscheinung Jesu als exklusive Heilstat Gottes versteht. Buri sieht das Interesse Bultmanns an dieser heilsgeschichtlichen Perspektive zusammen mit dessen Tendenz, sich als Theologe vom philosophischen Daseinsverständnis abzugrenzen. Er fordert, daß diese heilsgeschichtliche Komponente ebenfalls aufgegeben werde. Das Heilsgeschehen besteht «nicht ... in einer einmalig geschehenen Heilstat in Christus, sondern darin, daß es sich ereignen kann, daß Menschen sich in ihrer Eigentlichkeit so verstehen können, wie es im Christusmythos zum Ausdruck gekommen ist» (S. 97). Der Christusmythos ist nach Buri einfach «Ausdruck für eine besondere Art von Selbstverständnis» (S. 99). Die besondere Beziehung des Christusbegriffes zum geschichtlichen Jesus dagegen wird von Buri vernachlässigt. Buri bejaht somit

gerade das, was Bultmann vermeiden will: die Parallelität des philosophischen und des theologischen Daseinsverständnisses. Für das theologische Daseinsverständnis hält Buri es für gegeben, daß es in besonderem Maße den überlieferten Mythos als Bildsprache beizieht.

Sein Anliegen bezeichnet Buri als Entkerygmatisierung der Theologie und meint damit die Eliminierung des letzten Restes der Heilsgeschichte. Der Aufsatz zeigt von neuem, daß Auferstehungsfrage und Heilsgeschichte die schwächsten Punkte in der Konzeption Bultmanns sind. Indessen ist der zuhänden der Kritik neu geschaffene Terminus der «Entkerygmatisierung» zum mindesten mißverständlich. Für Bultmann bedeutet Kerygma nicht in erster Linie die Heilsgeschichte, die er weitgehend ja eliminiert, sondern den existentiellen Charakter des Evangeliums, den Anruf Gottes, der mich in meiner Situation trifft. Buri aber will die Entkerygmatisierung gerade im Interesse dieses substantiellen Kernes vollziehen. Er läuft eine gewisse Gefahr, mit diesem Terminus in den falschen Verdacht zu geraten, er wolle die Substanz des Evangeliums eliminieren.

Im übrigen ist es die Frage, ob man die mythische Selbstinterpretation Jesu als eschatologischer Größe in dieser Weise eliminieren darf. Ist sie denn durch das Ausbleiben der Parusie wirklich zum bloßen Irrtum geworden, oder hat gerade die enge Beziehung zwischen dem Christusbegriff und dem historischen Jesus ihren ganz besonderen existentialen Sinn? Auch wenn die bedingt heilsgeschichtliche Interpretation Bultmanns nicht genügt, so kann man doch nicht mit Buri die Bedeutung der Geschichte dermaßen aufheben.

Als dritte Stimme im Trio der Dogmatiker hören wir Karl Barth. Er kommt freilich nicht gründlich zu Worte, da nur ein Abschnitt aus Dogmatik III, der sich mit Bultmann befaßt, abgedruckt ist. Immerhin gibt dieser Abschnitt einen Einblick in die Argumente, die Barth gegen Bultmann vorzubringen hat. Er steht dem Anliegen der Entmythologisierung völlig negativ gegenüber, er ist auch der einzige, der sich überhaupt noch nicht von dem Vorhandensein von Mythos im NT hat überzeugen können. Barths Gegenargumentation konzentriert sich auf die Auferstehung als ein in Raum und Zeit wirklich geschehenes, aber nicht historisches Ereignis. Sein Argument gegen Bultmann besteht in der Gegenfrage: Warum eigentlich nicht? Warum sollte es nicht so gewesen sein können?

Auf diese Frage antworten sogleich Christian Hartlich und Walter Sachs, die die Argumente Barths und Thielickes gegen Bultmann einer kritischen Prüfung unterziehen. Sie lenken das Gespräch aus der systematischen Theologie in die Exegese zurück. Mit Recht bezeichnet Bultmann diese beiden Aufsätze als «das Beste, was m. E. zur Sache geschrieben ist» (S. 179). In klaren und zwingenden Ausführungen weisen Sachs und Hartlich die Unhaltbarkeit der von Barth und Thielicke erhobenen Einwände nach. Bei der Diskussion der Argumente Barths legen sie darauf Gewicht, daß es gar nicht um die Möglichkeit solcher Ereignisse wie der Auferstehung gehe, sondern um die Frage nach der Wirklichkeit und der Begründbarkeit der positiven Behauptung von der Wirklichkeit so gearteter Ereignisse. Gerade das unkritische Bejahen gehört zum mythischen Denken: «Solche unkritische Unbewußtheit aber ist das Kennzeichen eines Lebens im Mythos. Mythisches Denken in seinem Unterschiede zum mo-

deren wird primär nicht bestimmt durch den Inhalt der Vorstellungen, deren Gegenstände für wirklich gehalten werden, sondern durch den unbewußt-unkritischen Charakter, indem dieses Fürwahrhalten vollzogen wird.» (S. 122.) Es ist gut, daß auch dies einmal wieder betont wird, denn viele versuchen Bultmann auszuweichen, indem sie den Begriff des Mythos schillern lassen, um so an der Sache vorbeireden zu können.

Während Sachs und Hartlich Barths Argumente ganz ablehnen, billigen sie Thieliicke ein größeres Verständnis zu. Sie können aber auch dessen teilweiser Entmythologisierung nicht zustimmen, da sie im entscheidenden Moment unklar und inkonsequent ist — wir könnten auch sagen, von apologetischen Rücksichten gehemmt.

Nach Hartlich und Sachs kommen noch zwei Neutestamentler zum Wort. Von W. Kümmel ist eine bereits 1947 erschienene Arbeit aufgenommen. Es ist jener Aufsatz über «Mythische Rede und Heilsgeschehen im NT», in dem Kümmel eine teilweise Entmythologisierung zugibt, sie aber vor den zentralen Punkten der Auferstehung und der futurischen Eschatologie halmachen läßt. Er stellt die These von der «inneren Kanongrenze» auf und unterscheidet zwischen zentralen, unentbehrlichen Mythen und inadäquaten, entbehrlichen. Es drängt sich aber bei der Art und Weise dieses Auswahlprinzips doch der Verdacht auf, als ob die Auswahl nicht ganz frei von apologetischen Gesichtspunkten erfolge.

A. Oepke schließt die Diskussion mit 30 Thesen wider Bultmann. Er tritt vor allem für die Geschichtlichkeit der Offenbarung ein. Es kommt auf einen Gegensatz zur Formgeschichte heraus. Damit trifft aber Oepke, genau wie Stauffer, am eigentlichen Problem vorbei. Das Mythosproblem hängt nicht mit den Fragen der Historizität zusammen. Man kann Formgeschichtler sein und die Entmythologisierung ablehnen, man kann ihr zustimmen, ohne die Voraussetzungen der radikalen Formgeschichte zu bejahren. Immerhin scheint Bultmann an der Vermischung der beiden Probleme nicht ganz unschuldig zu sein. Das zeigt schon der immer wieder auftauchende Schatten Kählers.

Immerhin liegt ein anderer Name noch näher als der von Kähler. Es ist der Name Wilhelm Herrmann. Wahrlich, kein Formgeschichtler, aber ein Theologe, der auf seine Weise innerhalb der Ritschlschen Voraussetzungen bereits versucht hatte, das Evangelium rein existential zu verstehen. Wie sehr in der Theologie Bultmanns je länger je mehr die Einflüsse Herrmanns wieder zur Geltung kommen, zeigt das abschließende Votum Bultmanns ganz deutlich. Auf Schritt und Tritt wird da auf Herrmann verwiesen, der dies und jenes auch schon gesehen und gesagt habe.

Bultmann klärt in seinem Schlußwort nochmals seine Position gegen alle Mißverständnisse, ohne viel Neues zu bringen. Immerhin wirken einige seiner neuen Formulierungen sehr erhellend. Was er über das Verhältnis zur Existenzphilosophie und über die Rede vom Handeln Gottes sagt, ist vielfach erleuchtend. Es verstärkt sich der Eindruck, daß er mit seinem Programm der Entmythologisierung jedenfalls grundsätzlich die richtige Spur verfolgt und insofern der heutigen protestantischen Theologie wegweisend sein kann, daß indessen noch manche Einzelheiten ungeklärt sind und daß sein Programm einige schwache Stellen aufweist, die vor allem mit seinen formgeschichtlichen Voraussetzungen zusammenhängen. Es wäre

gleichsam zu wünschen, daß neben Wilhelm Herrmann auch noch Troeltsch in seiner Theologie zur Geltung käme.

Im Verlaufe der ganzen Diskussion wird auch klargestellt, daß die Entmythologisierung nicht nur ein wissenschaftliches Problem ist, sondern mit dem ganzen Glaubensverständnis eng zusammenhängt, so daß der Glaube selbst an ihr ein Interesse hat: «Wurde die Aufgabe der Entmythologisierung zunächst herausgefordert durch den Konflikt des mythologischen Weltbildes der Bibel mit dem Weltbild, das durch das wissenschaftliche Denken geformt ist, so zeigte sich doch alsbald, daß die Entmythologisierung eine Forderung des Glaubens selbst ist.» (S. 207.) Und in der Tat: Wer den Satz begriffen hat, daß die radikale Entmythologisierung die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade allein ist, der hat auch das religiöse Anliegen der Entmythologisierung begriffen. Aber darüber wollen wir immerhin nicht vergessen, daß die Entmythologisierung auch ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit ist.

Ulrich Neuenschwander

Bücherschau

Adolf von Harnack. Ausgewählte Reden und Aufsätze. Walter-de-Gruyter-Verlag, Berlin 1951.

Mit dieser Auswahl aus den sieben Bände füllenden Reden und Aufsätzen ihres Vaters haben uns Agnes von Zahn-Harnack, die inzwischen verstorbene Biographin ihres Vaters, und sein jüngster Sohn, Axel von Harnack, auf den 100. Geburtstag Harnacks hin in trefflicher Weise das Bild dieses großen Gelehrten in Erinnerung gerufen und sein lebendiges Erbe in unsere Gegenwart hineingestellt. Was wir da aus einem Zeitraum von 40 Jahren des Forschens und Schaffens dieses Mannes, von seiner Antrittsrede in der Preussischen Akademie der Wissenschaften im Jahre 1890 bis zu der 1930 kurz vor seinem Tode geschriebenen abschließenden Betrachtung über «die Stufen wissenschaftlicher Erkenntnis», zu hören bekommen, sollte wirklich auch in unserer Zeit nicht verhallen. Zu diesem besonders Beherzigenswerten gehören auch die Abhandlung über «die Bedeutung der theologischen Fakultäten» (1919), in denen Harnack sich in überlegener Weise gegen deren Abschaffung wehrt, sowie der Aarauer Vortrag «Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten?» (1920). Besonders dankbar ist man den Herausgebern auch für die Aufnahme der «Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen», welche Harnack 1923 aus tiefer Besorgnis um das Schicksal der evangelischen Theologie heraus an Barth richtete. Seine eigene religiöse und dogmatische Position wird am deutlichsten ersichtlich aus dem Aufsatz «Christus als Erlöser», in welchem er sich als ein guter Ritschlianer erweist. Andere Reden, wie diejenigen über «Sokrates und die alte Kirche» oder «Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung» (1883), vermitteln uns einen Einblick in sein eigentliches Schaffensgebiet. Zwei Aufsätze über die römische und die morgenländische Kirche stellen ein aus dem vollen geschöpft es instruktives Stück Konfessionskunde dar..., kurz: mit allem anderen hier nicht Aufzuzählenden eine reiche Probe aus einem reichen Vermächtnis, von dem Dietrich Bonhoeffer in seiner am Schluß abgedruckten Gedächtnisrede, die er als letzter Senior von Harnacks Seminar gehalten hat, bemerkt, es sei «eine Schutzwehr gegen alle Verflachung und Verödung, gegen alle Schematisierung geistigen Lebens», «echte Freiheit des Forschens, des Schaffens und des Lebens und tiefstes Gehalten- und Gebundensein durch den ewigen Grund alles Denkens und Lebens überhaupt».

Hans von Soden, Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, herausgegeben von Hans von Campenhausen, Band 1: Grundsätzliches und Neutestamentliches. Mohr, Tübingen 1951.

Die hier vorliegenden zehn Arbeiten des 1945 verstorbenen Marburger Kirchenhistorikers und Neutestamentlers, der ein Schüler Harnacks und der Nachfolger Jülichers war, zeigen, wie das Erbe der mit diesen Namen charakterisierten Forschergeneration in unserer Zeit verteidigt und weitergebildet wurde. Hans von Soden stand, wie Bultmann in einem Vorwort schildert, in einer Zeit, da dieses Erbe aufs stärkste gefährdet war, in vorderster und deshalb auch exponiertester Linie. Von seinem Kampf gegen eine in und außerhalb der Theologie im Dritten Reich aufgekommene Pseudowissenschaft zeugen seine gründlichen Auseinandersetzungen mit den Ludendorffs, Grundmann und Erich Winkel. Mit Spenglers pragmatistischer Auflösung des Wahrheitsbegriffs befaßt er sich in einer Rektoratsrede vom Jahre 1927. Wenn von Soden gelegentlich das Werk eines dieser Gegner mit einem Faß vergleicht, bei dem man schon am ersten Schluck merke, daß es Essig sei, und keiner von ihnen heute noch zur Diskussion steht, so kann man an der Art, wie dieser kritische Gelehrte solche Fässer «austrinkt», doch lernen, was methodische Wissenschaftlichkeit ist, und er gelangt dabei zu Resultaten, die über den speziellen Anlaß hinaus ihre Geltung behalten werden. Die theologisch bedeutsamsten Beiträge sind wohl diejenigen über «die Krise der Kirche» und «Christentum und Kultur in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Beziehungen». In der Art und Weise, wie von Soden hier als Ausgangspunkt die konsequent-eschatologische Auffassung des Urchristentums vertritt, zeigt sich das bei ihm gegenüber Harnack Neue. Während uns Harnacks «Wesen des Christentums» am Neuen Testament wie an unserem Selbstverständnis gemessen heute nicht mehr haltbar erscheint, hat von Soden hier den Zugang nicht nur zu einem Verständnis der Geschichte der christlichen Kirche, sondern auch zu einer wirksamen Verkündigung der ihr anvertrauten Botschaft für unsere Zeit gefunden.

Adolf Schlatters Rückblick auf seine Lebensarbeit. Zu seinem 100. Geburtstag herausgegeben von Theodor Schlatter. C. Bertelsmann, Gütersloh 1952.

Adolf Schlatter war ein Theologe von ganz eigener Prägung, ein Original, wenn auch wider seinen Willen, wie er in seinem Lebensrückblick schreibt. Aus pietistischer Orthodoxie hervorgegangen, hat sich Schlatter in seiner wissenschaftlichen Arbeit wie in seiner persönlichen Glaubensüberzeugung stets seine Eigenart zu bewahren vermocht. Obschon er mit den Liberalen nichts zu tun haben wollte, weil sie ihm den Eindruck erweckten, daß sie statt an Jesus an die Wissenschaft glaubten, war es in der Berliner Fakultät ausgerechnet allein Harnack, mit dem er näheren Verkehr pflegte. Aber auch den positiven Kreisen, welche hinter ihm standen, paßte bei weitem nicht alles, was er vertrat, so vor allem nicht seine Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Von allen diesen Begegnungen und Bewegungen, theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen und persönlichen Erfahrungen und Führungen gibt das vorliegende, mit Schlatters Bild geschmückte Bändchen einen eindrucklichen Bericht. Es bietet nicht nur einen Überblick über das reichhaltige Lebenswerk dieses großen theologischen Lehrers, sondern stellt auch eine kleine Theologie- und Kirchengeschichte der letzten hundert Jahre aus dem sehr besonderen, aber fürwahr auch sehr aufschlußreichen Gesichtswinkel dieses Mannes dar. Die «Grundregel» seiner dogmatischen Arbeit, «daß wir auf keinem anderen Wege Begriffe gewinnen, die uns die Herrlichkeit Gottes jenseits der Welt verdeutlichen, als so, daß wir sein Werk in der Welt erfassen», dürfte auch heute mit Nutzen befolgt werden.

Hans Emil Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. 2. Teil: Der Geist der Orthodoxie. C. Bertelsmann, Gütersloh 1951.

Dieses theologiegeschichtlich und auch dogmatisch hochbedeutsame Werk steht in der Reihe der von Schlatter begründeten «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie». Wenn es auch nicht vollendet werden wird, da sein Verfasser vor kurzem gestorben ist, so kann doch gerade dieser zweite Band als ein wirklicher «Beitrag zur Förderung christlicher Theologie» angesprochen werden; denn er macht uns nicht nur auf Grund eingehendster Kenntnis der Quellen mit einem wichtigen Wegstück der Entwicklung protestantischer Theologie bekannt, sondern

er deckt auch die innere Notwendigkeit auf, derzufolge die protestantische Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre ihrer Auflösung im Rationalismus entgegengehen mußte. Jeder damit als unmöglich abgelehnten bloßen Repristination gegenüber ist dagegen zum mindesten erwägenswert die von Weber verschiedentlich angedeutete Möglichkeit eines existentiellen Verständnisses des Dogmas, worin er auch das eigentliche und bleibende Anliegen der «Urreformation» sehen möchte.

Emanuel Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Neudruck 1951. 446 Seiten. Verlag Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig.

Angesichts des Umstandes, daß die Kompendien der altprotestantischen lutherischen Dogmatik von Luthard, Heinrich Schmid und Hase seit langem nicht mehr neu aufgelegt worden und kaum mehr erhältlich sind, ist es höchst dankenswert, daß sich E. Hirsch s. Z. daran gemacht hat, als Ersatz dafür eine neue Zusammenstellung der wichtigsten dogmatischen Formulierungen der protestantischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts zu besorgen, und man ist froh, daß dieses handliche und übersichtlich geordnete Hilfsmittel jetzt in 2., z. T. verbesserter und vermehrter Auflage herausgekommen ist. Da für die reformierte Theologie das Kompendium von Heppe zur Verfügung steht, verschmerzt man es auch, daß Hirsch die reformierten Zeugnisse weniger ausgiebig zu Worte kommen läßt. Begrüßen wird man es aber auch, daß er es sich hat angelegen sein lassen, die lateinischen Dokumente in sorgfältiger Arbeit in ein gut lesbares Deutsch zu übersetzen, und daß er so vor allem den Studenten den Zugang zu jener Gedankenwelt eröffnet, die man nicht nur aus der oft willkürlichen Zitierung in heutigen Dogmatiken kennen darf und in der man auch gerade dann zu Hause sein muß, wenn man für sich selber andere Wege glaubt gehen zu müssen.

Gerhard Rosenkranz, Weltmission und Weltende. 1951. 61 Seiten. C. Bertelsmann, Gütersloh.

Diese Schrift des Tübinger Missionswissenschaftlers enthält drei Vorträge: Endzeiterwartung als religionsgeschichtliche Erscheinung, Eschatologie und Mission in theologischer Schau, Weltmission und Weltende im Ablauf der Geschichte, und als Anhang einen Abschnitt aus Ph. Nicolais Historia des Reiches Christi 1628. Rosenkranz möchte an der von ihm wohl erkannten Infragestellung einer biblizistischen Begründung der Mission durch das konsequent-eschatologische Verständnis des NT vorbei weder mit Hilfe der Doddsschen Theorie von der «realised Eschatology» noch der endgeschichtlichen Auffassung, sondern auf Grund einer «existentiellen» Interpretation der urchristlichen eschatologischen Botschaft zu einer Erneuerung der Eschatologie gelangen, in der er, wie die Geschichte zeige, den Ursprung der Mission erkennen will. Wie er die Existenz des Christen als eine eschatologische sieht, so habe man auch die Mission als ein eschatologisches Faktum zu verstehen. Leider wird nicht ganz deutlich, was in diesem Falle eschatologisch bedeutet, und was er in dieser Hinsicht andeutet, das scheint uns wohl eine mögliche Deutung, aber nicht, wie er meint, die ursprüngliche Auffassung des NT gewesen zu sein. Denn im NT bedeutet Eschatologie doch wohl noch etwas anderes als bloß in die Entscheidung gestellt sein. Eine biblische Begründung der Mission müßte vor allem die Konsequenzen aus der Erkenntnis ziehen, daß die Situation, in welcher man sich im NT in die Entscheidung gestellt sieht, für uns so nicht wiederholbar ist. Aber dieser Entscheidung geht Rosenkranz aus dem Wege.

Max Lackmann, Vom Geheimnis der Schöpfung. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1952.

«Es wäre schon viel gewonnen», so schreibt der Verfasser im Vorwort dieser exegetisch-historisch wie dogmatisch gleich bedeutenden Arbeit, «wenn dieses Buch dazu helfen würde, die Problematik auf Grund des Schriftzeugnisses *neu* ins Auge zu fassen und sie nicht durch ein theologisches Harakiri angesichts neuprotestantischer Versager — deren Zähne nur stumpf wurden, dieweil die Väter in gewisser Hinsicht saure Trauben aßen! — einfach zu beseitigen.» Dieser Satz ist der Form wie dem Inhalt nach charakteristisch für das ganze Werk. In klar durchdachter und scharfgeprägter Weise gibt Lackmann darin an Hand ausführlicher Summa-

rien und kritischer Erörterungen derselben einen Überblick über die Exegese von Röm. 1, 18 ff., 2, 14 ff., Acta 14, 15 ff., und 17, 22 ff., vom 2. bis ins 17. Jahrhundert. Die «Problematic», die er auf Grund des Schriftzeugnisses neu gesehen haben möchte, ist also die Frage nach der Möglichkeit und Berechtigung einer christlichen natürlichen Theologie. Das «theologische Harakiri», das er als eine Häresie gegenüber dem *consensus* von 15 Jahrhunderten christlicher Theologie brandmarkt, ist die bekannte Ablehnung jeglicher Art natürlicher Theologie als einer die alleinige Offenbarung Gottes in Jesus Christus verleugnende Irrlehre durch Karl Barth, dessen einstiger Schüler Lackmann ist. Von «neuprotestantischen Versagern» spricht er, insofern hier die natürliche Theologie tatsächlich, wie Karl Barth sie in seinem Abwehrkampf im Auge hat, zu einer Fähigkeit des natürlichen Menschen außerhalb der Offenbarung und damit zu einem Maßstab der Schriftoffenbarung geworden sei. Dazu aber rechnet Lackmann gerade nicht Leute wie Hamann und Schleiermacher, Brunner, Althaus und Bultmann. Von «sauren Trauben» aber glaubt er in der katholischen wie in der alprotestantischen Theologie reden zu können, weil hier das rechtmäßige Anliegen, den natürlichen Menschen auf Grund einer an ihm sich ereignenden allgemeinen Offenbarung durch die besondere Heils-offenbarung in Christus ansprechen zu lassen, nicht immer in schriftgemäßer Reinheit vertreten worden sei. Lackmann selber ist Lutheraner und will entsprechend der lutherischen Auffassung von Gesetz und Evangelium von einer «christlichen natürlichen Theologie» als bleibender Voraussetzung der Schriftoffenbarung sprechen. Gegenüber der heute in der Nachfolge Barths üblich gewordenen Ablehnung der natürlichen Theologie als eines Götzendienstes menschlichen Hochmuts gelangt Lackmann zu einer neuen Problemsicht, indem er betont, daß auch diese außerhalb der Schrift stattfindende Gotteserkenntnis auf Offenbarung beruhe. Dabei will er aber für diese allgemeine Gotteserkenntnis nicht den Begriff Offenbarung verwenden, sondern möchte von *Manifestatio ipsius Dei naturalis et creativa* sprechen und den Begriff der Offenbarung auf die richtende und begnadende Heils-offenbarung einschränken. Aber auch schon in jener dem natürlichen Menschen zuteil werdenden Manifestatio Gottes glaubt er die Wirkung des trinitarischen Gottes der Liebe sehen zu können. Die Heilsoffenbarung ist nach ihm nicht die Aufhebung der Schöpfung, sondern ihre Vollendung. Wo der Mensch in seinem Leben und im Kosmos Gott nicht als Liebe, sondern als den *Deus absconditus* erfahre, da sei dies eine Folge seiner erbsündigen Verkehrtheit. Aber auch noch in dieser Verkehrtheit wisse er um Gott, der in Wahrheit nichts anderes als Liebe sei; denn Christus ist das Prinzip der Welterschöpfung. Und eben darin erblickt Lackmann «das Geheimnis der Schöpfung», für dessen Christlichkeit er aus der Exegese der genannten vier Schriftstellen in der Tat eine gewaltige «Wolke von Zeugen» aufzubringen in der Lage ist. Barths «neue Musik» kann in diesem Chor der konsens-tierenden Kirche nur als eine «Häresie» erscheinen.

Über allem Wohlgefallen an dieser Rehabilitierung des Anliegens der natürlichen Theologie können wir aber doch auch nicht gewichtige kritische Bedenken gegenüber Lackmanns Konzeption unterdrücken. Um nur zwei solcher auf der Hand liegender Einwände zu erwähnen. Zum ersten: Ist es wirklich nur Verblendung, wenn wir in der Welt nicht ohne weiteres die Schöpfung der Liebe Gottes erkennen, und entspricht die Erkenntnis der Zerrissenheit der Welt nicht gerade dem eigentümlichen neutestamentlichen Zeugnis von der Dämonenherrschaft, die etwas anderes ist als die alttestamentliche Schöpfungs- und Geschichtstheologie? Und zum andern: Handelt es sich in der neutestamentlichen Botschaft vom Endgeschehen nicht um ein von Gottes Schöpfung verschiedenes, neues schöpferisches Eingreifen Gottes, das die bestehende Welt nicht vollendet, sondern aufhebt, und entspricht diese eschatologische Sicht in aller ihrer mythologischen Fremdheit unserem Verständnis der menschlichen Existenz nicht besser als dem voreilig unwirklichen «Gott ist Liebe»? Erst im Zusammenhang mit der Erfassung des eschatologischen Charakters des neutestamentlichen Kerygmas im Unterschied zu dem biblischen Schöpfergedanken und im Verständnis beider Konzeptionen als des komplexen Ausdruckes des Selbstverständnisses menschlicher Existenz nach ihrer Sinn- wie nach ihrer Seinsbestimmtheit hin könnte unseres Erachtens das Problem der natürlichen Theologie wirklich neu, schriftgemäß und erfahrungsgemäß zugleich gesehen werden. Es würde sich dann zeigen, daß «das Geheimnis der Schöpfung» nicht darin besteht, daß Gott Liebe ist — sondern auch als Liebe wirksam

werden kann. Das Licht, das in Christus in der Finsternis scheint, ist nicht die Sonne des ersten Schöpfungssabbathes, an dem alles «sehr gut» erscheint. Und von hier aus dürfte dann sogar das Anliegen des Barths der ersten Dogmatikbände, mit dem sich Lackmann auseinandersetzt, wieder zur Geltung kommen, während Barth in seiner jüngsten Entwicklung selber wie Lackmann von dem Schein der Vorsehungslehre geblendet ist.

Herbert Butterfield, Christentum und Geschichte. Engelhorn-Verlag, Adolf Seemann, Stuttgart 1952.

Ein kluges, sachlich nüchternes und anregendes, echt englisches Buch. Und dabei tiefsinnig und fromm. Die Bezugnahmen auf die Bibel sind zwar manchmal etwas seltsam und die Urteile über heutige Erscheinungen nicht immer überzeugend. Aber was tut's. Dieser Geschichtsprofessor will ja nicht alles wissen und verstehen. Er warnt im Gegenteil nachdrücklich vor allem geschichtsphilosophischen und kirchengeschichtlichen Konstruieren. Dafür steckt er unerwartet neue Lichter auf und zeigt, worauf es in der Geschichte wirklich ankommt. Wir greifen nur zwei Beispiele heraus: «Die Wahl einer bestimmten Haltung dem menschlichen Drama gegenüber», meint Butterfield in bezug auf die Geschichte, «ist nicht zu trennen von der tiefsten Entscheidung über unsere eigene Person.» Und als Anwendung dieses Persönlichkeitsprinzips und seiner Geschichtsmächtigkeit: «Normalerweise kommt der Historiker überhaupt nicht auf den Gedanken — wenn er, sagen wir, an das Jahr 1800 herankommt —, seine Leser darauf hinzuweisen, daß wie schon in so vielen vergangenen Jahren auch in diesem Jahr noch immer Tausende und aber Tausende von Priestern tagaus, tagein das Evangelium predigten, ständig den Bauer und Ladenbesitzer daran erinnerten, Barmherzigkeit und Demut zu üben, sie dazu brachten, für einen Augenblick an die großen Belange des Lebens zu denken und ihnen nahelegten, ihre Sünden zu bekennen. Und doch ist das ein Phänomen, das wohl geeignet war, den Wert des Lebens und die innere Struktur der menschlichen Geschichte entscheidend zu beeinflussen.» Schlichte Treue überwindet Fatalismus und Hochmut in einem. Es ist gut, daß das Buch ins Deutsche übersetzt worden ist, und hoffentlich lesen es auch recht viele Theologen.

F. Buri

Oscar Cullmann, Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer. Zwingli-Verlag, Zürich 1952. 282 Seiten.

Während Petrus in der katholischen Literatur eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird, tritt er in der protestantischen Forschung ganz hinter Paulus zurück. Oscar Cullmann versucht nun in diesem Buch, eine zusammenfassende Darstellung der Petrus-Frage zu geben. Er ist ein Stück weit durch die von großer Publizität begleiteten Ausgrabungen in Rom angeregt worden, die mit der «Entdeckung des Petrus-Grabes» ein gewisses Aufsehen erregt haben. Die Diskussion der Fragen um das Petrus-Grab und den Aufenthalt des Apostels in Rom nimmt denn auch einen gewichtigen Platz in dem Werke Cullmanns ein. Cullmanns Werk gliedert sich in einen historischen und einen exegetisch-theologischen Teil. Von diesen Teilen ist der historische zweifellos der interessantere und besser begründete. Der exegetische Teil, der vor allem die Stelle Matth. 16, 17—19, zum Gegenstand hat, vermag auch nur den bisher bestehenden Hypothesen eine neue beizufügen. Sie steht in diametralem Gegensatz zu dem konsequent-eschatologischen Verständnis der Stelle.

Die Untersuchung von Cullmann scheint zu bestätigen, daß sich die protestantische Forschung immer mehr von der These entfernt, daß Petrus nie in Rom gewesen sei. Über die Frage, welche Stellung er dort eingenommen habe und welches sein Schicksal gewesen sei, liegt aber immer noch manches Dunkel, das auch durch die neuen Ausgrabungen nicht gelichtet ist. Von der Dürftigkeit der Quellen und der Schwierigkeit, zu einigermaßen zuverlässigen Resultaten zu kommen, gibt die Schrift Cullmanns einen lebendigen Eindruck.

U. N.